

Alfons Nossol

Christus salus : zarys rozwoju chrystologii protestanckiej

Collectanea Theologica 44/2, 5-33

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS NOSSOL, LUBLIN

**CHRISTUS SOLUS
ZARYS ROZWOJU CHRYSOLOGII PROTESTANCKIEJ**

Jeżeli prawdziwy jest sąd, iż protestancka teologia systematyczna ma swoje korzenie w II artykule *Credo*, lub nawet jest wprost teologią tego artykułu¹, wówczas warto pokusić się o krótki chociażby zarys jej nauki o Jezusie Chrystusie. Zwłaszcza, że współczesną sytuację teologiczną chrześcijaństwa cechuje w ogólności dość radykalny zwrot ku osobie i dziełu Chrystusa. Nie jest wcale wykluczone, że ten właśnie zwrot jest dyktowany względami ekumenicznymi. Ale nie tylko: chodzi w tym przypadku po prostu o niezwykle konstruktywną samorefleksję teologii chrześcijańskiej idącą po linii zbawiennej retrospekcji aż do swoich początków i źródeł. Mając bowiem na uwadze fakt, że Biblia głosi przekonanie, iż Jezus Chrystus jest samym obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1,16; 2 Kor 4,4), odblaskiem Bożej wspaniałości wyrazem Jego istoty (Hbr 1,3), oraz że w Nim zamieszkała pełnia [bóstwa (Kol 1,19);] nietrudno będzie opowiedzieć się za prymatem chrystologii w całości kształcie chrześcijańskiej nauki o Bogu. Dla niej wszakże jest zawsze w jakiś sposób wiążącym stwierdzenie: kto ogląda Chrystusa widzi Boga (J 14,9).

Szkicując zarys chrystologii protestanckiej, przyjrzyjmy się — oczywiście tylko bardzo pobieżnie — samym jej początkom, jej ewolucji oraz istotnym elementom, przy czym nie omieszkamy równocześnie podkreślić ich oddziaływania na współczesną chrystologię katolicką.

¹ Zob. R. Mehl, *Die Krise der Transzendenz*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 11(1969)338; G. Bartnig, *Gefäss des Worts. Vom evangelischen Christentum*, Würzburg 1964, 132.

Reformacyjne początki chrystologii protestanckiej

1. Aczkolwiek nie chrystologia była punktem wyjścia reformacji, w niej jednak bije bezsprzecznie po dziś dzień serce całej protestanckiej teologii. L u t e r wypowiedział w przedmowie do wielkiego komentarza na List do Galatów owo charakterystyczne zdanie: „W moim bowiem sercu włada ten jeden artykuł, mianowicie wiara w Chrystusa (*fides Christi*), z której, przez którą i do której wszystkie moje przemyślenia teologiczne dniem i nocą płyną oraz prowadzą z powrotem...”². Należy od razu zaznaczyć, że wiara ta ma ścisły charakter zbawczy. W całej pełni i na serio wierzy bowiem człowiek dopiero wtedy w Chrystusa, jeżeli widzi w nim swoje własne zbawienie i pozwala mu w akcie radykalnego zaufania być dla siebie tym, czym on mu chce i winien być według woli Bożej. Innymi słowy, prawdziwa wiara w Chrystusa odnosi Chrystusa i jego dzieło do własnej egzystencji, akcentując jego *pro me* — „dla mnie”, „dla nas”.

Już stąd wynika, że chrystologia w ujęciu L u t e r a, wiąże się ściśle z soteriologią, lub też jest po prostu soteriologią. Ten fakt wychodzi jednocześnie na jaw, jeżeli weźmie się pod uwagę jej ścisłą podstawę biblijną, streszczającą się właściwie w dwóch tekstach, które L u t e r — w sobie właściwy sposób wiązania myśli ewangelisty Jana z teologią apostoła Pawła — łączy organicznie ze sobą. Pierwszym z nich to słowa J 14,9: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”. Chrystus jest „lustrem ojcowskiego serca Bożego”, jest tym, w którym my posiadamy Boga. Według L u t e r a nie sposób w ogóle znaleźć Boga jak tylko w człowieczeństwie Chrystusa, ponieważ Jezus Chrystus to *Deus revelatus*. W postawach i działaniu historycznego Chrystusa objawia się wola Ojca.

Na kanwie żarliwych wzniesień pobożności stawia reformator nawet paradoksalny znak równości między ziemskim poniżonym Jezusem a samym Bogiem jako Panem świata. Dlatego też zwraca się np. szczerze do dzieciątka w złości jako do Stwórcy wszystkich rzeczy³. Zasadniczą motywacją jest tu nastawienie całej jego teologii na krzyż. Owszem, zaznaczyć należy, że akceptując całość starokościelnej nauki o prawdziwym człowieczeństwie i bóstwie Chrystusa w postaci chalcedońskiego dogmatu jedności osobowej, zwracał L u t e r szczególną baczność na naukę o wymianie orzekań — *communicatio idiomatum*. W niej jednak nie szukał teoretycznych pod-

² WA 40/I,33,7n — cyt. za: E. Bizer, *Über die Rechtfertigung*, w: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils* (praca zbiorowa), Berlin 1969, 9.

³ F. Lau, *Christologie (Dogmen- und theologiegeschichtlich)*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. I, Göttingen² 1961, 767. Por. także P. Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. II, Stuttgart 1971, 262nn.

staw dla takiego stanu rzeczy. Decydującym jest tu ten fakt, że jego właśnie teologia jest teologią krzyża, *theologia crucis*. Za tym przemawia szczególnie drugi tekst biblijny posiadający fundamentalne znaczenie dla chrystologii. Chodzi mianowicie o Flp 2,5—11. Według rozumienia L u t r a jest w nim mowa o człowieku Jezusie Chrystusie, który, choć przyjął postać sługi, był zawsze ściśle związany z Bogiem. Ogołociwszy samego siebie, unizając się, nie korzystał On ze swojej boskiej wolności, zwrócił ją niejako swojemu Ojcu, by stać się podobnym do ludzi. Chcąc uwydatnić realizm i wielkość dzieła odkupienia jako przyjęcia na siebie przez istotnie bezgrzesznego Chrystusa grzechu ludzi i oddanie im w zamian swojej sprawiedliwości, odnosił L u t e r nawet do Chrystusa formułę *simul iustus et peccator*. Z tym oczywiście zastrzeżeniem, że z istoty swej jest on sprawiedliwy, ale w realizacji Bożej łaski przejmuje ludzkie grzechy, czyniąc się w ten sposób sam grzesznikiem⁴. Opisana w powyższym tekście kenoza rozpoczęła się właściwie już w akcie wcielenia, które można by w pewnym sensie także nazwać „ukrzyżowaniem Boga przed ukrzyżowaniem Chrystusa”⁵.

„Ukrywanie” i „zakrywanie się” Boga w ciele osiągnęło jednak w cierpieniu oraz śmierci krzyżowej swój punkt kulminacyjny. Kenoza jako taka nie była przeto jednym tylko aktem, lecz dynamicznym procesem, dokonującym się na przestrzeni całego ziemskiego życia Chrystusa. Ukryty w ciele Bóg (*deus absconditus*) działa według L u t r a właśnie *sub contrario*. I tak oto obrał w końcu krzyż, najbardziej gorszące i po ludzku poniżające zdarzenie, jako szczególne miejsce swojego samoobjawienia. Na krzyżu cierpiał i umierał w Chrystusie sam Bóg; zbawienie jest ostatecznie bowiem nie aktem ludzkiej natury Chrystusa, lecz dziełem Boga. Pytanie, w jaki zaś sposób może być w cierpieniu obecne bóstwo ze swoją mocą, stanowi m. in. właśnie o niepojętej tajemnicy krzyża. W sporze na temat charakteru obecności Chrystusa w sakramencie Wieczerzy Pańskiej sprecyzował później L u t e r swoją chrystologię po linii bazującej na wymianie orzekañ wszechobecności (*ubiquitas*). Wyrażając przekonanie, że po wniebowstąpieniu zyskało uwielbione człowieczeństwo Chrystusa udział w Bożej wszechobecności, podkreślił jednocześnie jeszcze bardziej jego ściśle zjednoczenie z bóstwem. Sama ludzka natura — jak twierdził — nie mogła za nas cierpieć; wtedy byłby Chrystus złym zbawicielem i jako taki potrzebowałby ostatecznie sam zbawienia. To osoba cierpiała, którą w Chrystusie jest tylko Bóg. Chociaż w tym radykalnym i nieprzejednanym stanowisku L u t r a nie można się dopatrywać klasycznego patripasjanizmu modalistów, to jednak należałoby je określić mianem swois-

⁴ A. A d a m, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, Gütersloh 1968, 271.

⁵ H. W i l k e n s, *Christus, Christologie*, w: *Taschenlexikon*, t. I, (wyd. E. F a h l b u s c h) Göttingen 1971, 183.

tego rodzaju „deipasjanizmu”⁶. Chrystologia Lutra jest zatem w swojej całości ściśle i konsekwentnie „teocentryczna” lub — jak pisze Y. Congar — jest to „chrystologia wyłącznej działalności Boga (*Alleinwirksamkeit Gottes*)”⁷.

2. Nieco inny, bo przede wszystkim „pneumatyczny” charakter posiada chrystologia Zwingliego. Podczas gdy Luter w zasadzie rozbudował swoją naukę o Chrystusie w duchu starochrześcijańskiej szkoły Aleksandryjskiej, szwajcarski reformator czyni to raczej w duchu szkoły Antiocheńskiej. Na pogląd o wszechobecności uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa nie może się godzić, ponieważ nie przyjmuje nauki o wymianie orzekañ, upatrując w niej zresztą tylko nieściśły sposób wyrażania się teologicznego. W konsekwencji mógł on przeto zaakcentować bardziej rozdział natur w Chrystusie. Dzięki temu był Chrystus właśnie prawdziwym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. W oparciu o Pawłowy chrystocentryzm i myśli Augustyna widział Zwingli w osobie Chrystusa wyraz niezmiennej zbawczej woli Boga. Oświecający i pociągający wszystkich Duch Boży oddziałuje w całym stworzonym świecie. Nie zmienia On jednak — według niego — świata, lecz pozostaje tylko w sferze myślenia i serca. Jest On światłem, które oświeca każdego człowieka i nazywa się Chrystusem. Trwanie w Chrystusie jest bowiem trwaniem w Duchu Świętym. Ziemi Chrystus zapewniał właśnie, że nie tylko posyła Ducha wraz z Ojcem, ale że wszyscy „trwający w Chrystusie” posiadają Ducha, który mówi co podoba się Bogu i dla nas jest „zbawienne”. Dzisiaj jest dla tego Chrystus przy nas wyłącznie duchowo, tzn. w naszej wierze i naszym wyjaśnieniu⁸.

3. Pozycję niejako pośredniczącą zajmuje wśród twórców Reformacji nauka Jana Kalwina. Jeżeli Lutrowi chodziło przede wszystkim o to, że Bóg spotyka się z nami prawdziwie w Chrystusie, to Kalwinowi zależy głównie na tym, że w rzeczywistym człowieku Jezusie oddziałuje On na nas prawdziwie. Stąd pochodzi przede wszystkim silne podkreślenie w chrystologii Kalwina idei pośrednictwa. Podobnie jak Zwingli, przeciwstawia się genewski reformator stanowczo nauce o *ubiquitas*, tj. wszechobecności człowieczeństwa Chrystusa i podkreśla więcej wolną przewagę Chrystusowego bóstwa „poza” przyjętym we Wcieleniu człowieczeństwem. Boski Logos w Chrystusie pojęty personalistycznie może bo-

⁶ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh² 1963, 174. Do całości chrystologii Lutra zob. także E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin⁴ 1964, 26—44.

⁷ Y. M. J. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, Würzburg 1954, 486.

⁸ F. Schmidt-Clausen, *Zwingli*, Berlin 1965, 95, zob. tamże, 90—95: *Pneumatische Christologie*. Por. A. Adam, *dz. cyt.*, 324nn; F. Lau, *art. cyt.*, 767.

wiem — jego zdaniem — istnieć niezależnie od Chrystusowego człowieczeństwa, tzn. może przebywać także *extra* — poza nim. To przekonanie, które już wcześniej żywili Zwingli i Bucer, zyskało z początkiem XVIII wieku specjalną nawet nazwę: *Extra-Calvinisticum*. Treściowo zaś miało ono ostatecznie stać na straży prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa. Bóstwo bowiem „wybrało sobie z ciała dziewicy świątynię na swoje mieszkanie” i dlatego też jest w stosunku do ludzkiego bytu Jezusa wolne, dystansuje się od ludzkiej natury i jest ponad nią⁹. Sam Kalwin precyzuje w tym względzie swoją myśl dosłownie w ten sposób: „Chociaż niezmiernie istota Słowa związała się z naturą człowieka w jedną osobę, nie myślimy jednak o żadnym (jej) zamknięciu. W cudowny bowiem sposób Syn Boży zstąpił z nieba bez opuszczenia nieba; w cudowny sposób chciał być noszony w łonie Dziewicy, przebywać na ziemi i zawisnąć na krzyżu, by jednak wypełniać świat tak, jak na samym początku”¹⁰. Boski Logos zatem niezależnie od wcielenia istnieje także nadal dla siebie i działa.

Wyłącznym motywem wcielenia jest — według Kalwina — Chrystusowe pośrednictwo; tylko jako pośrednik jest też Chrystus Bogiem, tzn. Objawiającym się nam ku zbawieniu. *Deus manifestans in carne* — oto kalwińska formuła zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie. Jeżeli Luter skłaniał się w nauce o zjednoczeniu natur ku późniejszemu stwierdzeniu: *finitum capax infiniti*, to Kalwin, mając na uwadze nieskończony dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem, hołduje wręcz przeciwnej zasadzie: *finitum non est capax infiniti*. Akceptuje wprawdzie całą chrystologię Soboru Chalcedońskiego, tłumaczy ją jednak biblijnie przede wszystkim w duchu Ewangelii synoptycznych i listów św. Pawła. Radykalizm zaś Janowego „stania się ciałem” oznacza dla niego tylko fakt Chrystusowego uniżenia, proces kenozy. Człowieczeństwu przypada w zjednoczeniu osobowym bardziej funkcjonalne znaczenie w udziale; ono służy Synowi Bożemu po prostu do realizacji funkcji pośrednika. Jako takie wypełni też całkowicie swoje zadanie z nastaniem pełni czasu eschatologicznego; innymi słowy: po Sądzie Ostatecznym „złoży” Syn Boży swoją ludzką naturę¹¹.

Ważnym elementem składowym chrystologii Kalwina jest jeszcze nauka o potrójnym „urzędzie” (*munus triplex*) Chrystusa-Pośrednika, mianowicie: urządzenie prorockim, królewskim i kapłańskim. Ma ona bowiem nie tylko określać bliżej funkcję Pośrednika, lecz także konkretyzować, abstrakcyjnie na ogół ujmowaną, jedność

⁹ H. Wilkens, *art. cyt.*, 183; por. także W. Neuser, *Calvin*, Berlin 1971, 114.

¹⁰ *Institutio religionis christianae* II 13, 4 — cyt. za J. L. Witte, *Die Christologie Calvins*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, dz. cyt., t. III, 499.

¹¹ Zob. A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg 1968, 45—49; J. L. Witte, *art. cyt.*, 492—516.

jego osoby. W pojęciu urzędu zespała K a l w i n zatem ściśle ze sobą naukę o osobie i dziele Chrystusa¹². Dzięki temu odznacza się jego chrystologia niezwykle dynamicznym charakterem. Przyznać trzeba, że o nim stanowi niewątpliwie również podkreślany szczególnie przez reformatorów szwajcarskich aspekt pneumatyczny¹³. K a l w i n wiąże zresztą organicznie chrystologię z pneumatologią, eklezjologią i swoją oryginalną nauką o predestynacji.

Ewolucja protestanckich koncepcji chrystologicznych

1. Reformacyjna nauka o Chrystusie znalazła jakby pierwszy stabilniejszy wyraz w luteranckich księgach wyznaniowych. Na szczególną uwagę zasługuje tu jej ujęcie przez *Konfesję Augsburską*. W artykule III wyznania czytamy, co następuje: „Kościoły nasze uczą też, iż Słowo, to jest Syn Boży, przyjęło naturę ludzką w łonie błogosławionej Marii Panny, tak iż dwie natury: boska i ludzka są złączone nierozdzielnie w jedności Jego osoby. Jeden Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, urodzony z Marii Panny, prawdziwie umęczony i ukrzyżowany, umarł i był pogrzebany, aby pojednać Ojca z nami i być ofiarą nie tylko za grzech pierworodny, lecz także za wszelkie obecne ludzkie grzechy. On też zstąpił do piekieł, a dnia trzeciego prawdziwie zmartwychwstał; potem wstąpił na niebiosa, aby zasiąść po prawicy Ojca oraz rządzić i wiernie panować wszelkiemu stworzeniu, aby wierzących weń uświęcić przez zesłanie do ich serc Ducha Świętego, który rządzi, pociesza i ożywia oraz broni ich przed diabłem i mocą grzechu. Tenże Chrystus ma przyjść jawnie aby sądzić żywych i umarłych itd., według Symbolu Apostolskiego”¹⁴. *Apologia Konfesji* stwierdza w odniesieniu do tego artykułu krótko, że w punkcie wiary w jedność osobową dwu natur w Chrystusie oraz w fakt dokonanego przez Niego zastępczego zadośćuczynienia i pojednania panuje jednomyślność. Jest to zresztą tylko zaakcentowanie tradycyjnej nauki Symbolu Apostolskiego i Nicejskiego¹⁵. Tę jednomyślność lub raczej ogólną zgodę w ówczesnych chrystologicznych poglądach ewangelików i katolików podkreśla L u t e r także w *Artykułach Szmalkaldzkich* (1537) i dlatego nie widzi potrzeby traktowania tu o tych prawdach szerszej¹⁶.

¹² U. Gerber, *Christologische Entwürfe*, t. I. Zürich 1970, 8; K. Blaser, *Calvins Lehre von den drei Ämter Christi*, Zürich 1970, 12; 40.

¹³ O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, t. II, Berlin 1966, 154n. Do całości chrystologii Kalwina zob. E. Hirsch, *dz. cyt.*, 47—50; 69—74.

¹⁴ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburschen Konfession 1930, Berlin⁵ 1960, 54; *Konfesja Augsburska z 1530 r. Nowy przekład*, Warszawa 1970, 13.

¹⁵ *Apol. III — Bekenntnisschriften*..., 158.

¹⁶ *ASm. I — Bekenntnisschriften*..., 415. Zob. także H. Fagerberg, *Die lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, 122n.

Dopiero *Formuła zgody* (1577) czyni to bardzo obszernie, ale już pod presją powstałych w międzyczasie różnych sprzecznych ze sobą protestanckich opinii chrystologicznych. Artykuł VIII w części pierwszej, tj. epitome *Formuły* omawia w 12 związłych punktach „czystą naukę chrześcijańskich Kościołów o osobie Chrystusa”, piętnując i odrzucając równocześnie aktualne podówczas „sprzeczne i błędne nauki” o tej Osobie, ujęte aż w 20 punktach¹⁷. W drugiej części, czyli w *Solida declaratio* zostaje prawowierna nauka o osobie Chrystusa raz jeszcze wyczerpująco przedstawiona i teologicznie umotywowana, przy czym jest wyraźnie mowa o „zaistnieniu rozłamu pomiędzy teologami *Konfesji Augsburskiej* na temat osoby Chrystusa, sporu, który wprawdzie nie ma swojego początku wśród nich samych, lecz wywodzi się pierwotnie od sakramentarzystów”¹⁸.

Należałoby przede wszystkim podkreślić, że *Formuła zgody* odrzuca tzw. *Extra-Calvinisticum*¹⁹, przywłaszcza sobie jednak pojęcie Kalwina o boskoludzkim Pośredniku. W tym miejscu zostaje stanowczo odparta nauka zarówno F. Stankowa, jak też A. Osiana. Podczas gdy pierwszy z nich głosił pogląd, że Chrystus jest pośrednikiem wyłącznie w swojej ludzkiej naturze twierdził drugi odwrotnie, że mianowicie o pośrednictwie Chrystusa decyduje tylko jego bóstwo. Przeciwno niemu zwraca *Formuła* również uwagę na znaczenie posłuszeństwa Chrystusa, który za doścu czynił za nas także aktywnie, a nie tylko biernie jako cierpiący²⁰. Innym ważnym szczegółem jest podkreślenie trwałości unihipostatycznej, która nie przestanie istnieć również z nastaniem eschatologicznej pełni. Po zmartwychwstaniu złożył Chrystus tylko postać sługi, a nie ludzką naturę²¹. W tym kontekście został również poruszony ważny problem kenozy, czyli unizienia Chrystusa zgodnie z opisem Flp 2, 7. Istniała zgodność poglądów co do określenia wcielenia, a nie dopiero zmartwychwstania, jako początku zjednoczenia natury boskiej z ludzką w Chrystusie oraz wzajemnego przenoszenia przymiotów jednej natury na drugą. Kenoza za polegałoby na tym, że Chrystus w czasie swojego ziemskiego życia przeważnie nie korzystał z boskiego majestatu, który w większości przypadków pozostał zasłonięty. W całej pełni skorzystał zeń dopiero po zmartwychwstaniu.²²

Jak wielką wagę przywiązywali twórcy *Formuły zgody* do poru

¹⁷ Ep. VIII, 4—39 — *Bekenntnisschriften...*, 804—812.

¹⁸ SD VIII, 1—96 — *Bekenntnisschriften...*, 1027—1049.

¹⁹ Ep. VIII,33 — *Bekenntnisschriften...*, 811.

²⁰ SD III, 2—4 — *Bekenntnisschriften...*, 913—916. Zob. W. Pannenber *Christologie* (II. *Dogmengeschichtlich*), w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, Tübingen³ 1957, 1775.

²¹ Zob. Ep. VIII, 16 — *Bekenntnisschriften...*, 807n.

²² *Tamże*; por. A. Adam, dz. cyt., 388n.

zonych w niej tak obszernie zagadnień chrystologicznych, świadczy również zakończenie tej ważnej księgi symbolicznej. Jest nim mianowicie sporządzone w postaci apendyksu szerokie stosunkowo „zestawienie świadectw Pisma Świętego i starożytnych czystych nauczycieli Kościoła, jak oni uczyli i mówili o osobie i boskim majestacie ludzkiej natury Pana naszego Jezusa Chrystusa, ustanowionego po prawicy wszechmogącej siły Boga”. Zestawienie to podkreśla raz jeszcze wyraźnie nawiązanie Reformacji do starożytności tradycji, by w ten sposób przeciwstawić się zarzutowi protestantów reformowanych, jakoby luteranie głosili „nowy dogmat”²³.

2. *Formuła zgody* była bezsprzecznie dużym osiągnięciem teologicznym, nie stanowiła jednak pełnego sukcesu kościelnego Reformacji, ponieważ rozbieżności konfesyjne nie tylko trwały dalej, ale nawet zaczęło się odtąd coraz bardziej pogłębiać. Ten fakt wiąże się z powstawaniem jakby „scholastycznego” kierunku teologicznego w luteranizmie, zwanego ortodoksją. Za pierwszy dokument ortodoksji, której zależało przede wszystkim na „czystej nauce”, można by właśnie uważać *Formułę*²⁴. W niej dochodzą już bowiem zdecydowanie do głosu dwa główne zainteresowania nowych uświadczeń teologicznych, mianowicie: ostra polemika z katolicyzmem i kalwinizmem oraz konsekwentna rozbudowa własnego systemu dogmatycznego. W zakresie chrystologii zmierzała ortodoksja do znalezienia jednej „metafizycznie” wiążącej formuły dla całokształtu dogmatycznej nauki o Chrystusie. I tak wysuwano właśnie w ortodoksyjnej chrystologii luterskiej, wspomniany już uprzednio aksjomat: *finitum capax infiniti*, a po stronie reformowanej — jego diametralnie przeciwstawne ujęcie: *finitum non est capax infiniti*. W jego duchu dążono do szczegółowego rozwinięcia nauki o osobie Chrystusa, przyczym mocny akcent kładziono zwłaszcza na realność i integralność obu Jego natur. Przy opisie ich zjednoczenia odróżniano takie pojęcia jak: sam proces zjednoczenia (*unitio*), stan zjednoczenia (*unio personalis*) i fakt współdziałania jednej natury w rugiej (*communio naturarum*). W zagadnieniu zaś wymiany orzeczeń (*communicatio idiomatum*) wyróżniono trzy rodzaje (*genera*) mianowicie: przypisywanie własności obu wyróżnionych natur osobie Boga-Człowieka (*genus idiomaticum*), przypisywanie własności natury Bożej, jej majestatu — zjednoczonej ze sobą naturze ludzkiej (*genus majesticum sive auchematicum*) oraz zjednoczenie własności obu natur w aktach Chrystusowego urzędu Pośrednika (*genus apotelesmaticum*).

²³ *Catalogus testimoniorum — Bekenntnisschriften...*, 1101—1135. Por. także A. Adam, dz. cyt., 390. Jak później jeszcze zobaczymy, można by rzeczywiście z pewnym znaczeniem mówić o „nowym dogmacie luterskiej chrystologii”; h. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung*, Gütersloh 1969.

²⁴ A. Adam, dz. cyt., 401.

Tego rodzaju spekulatywna chrystologia oddała się siłą rzeczy coraz bardziej od biblijnego obrazu ziemskiego Chrystusa. By temu zapobiec szukano wyrównania w nauce o dwóch stanach Chrystusa stanie uniżenia i wywyższenia (*status exinanitionis et exaltationis*). Na tym właśnie tle doszło do ostrego sporu chrystologicznego. Luteranie byli zdania, że stan wywyższenia Chrystusa rozpoczyna się z chwilą Jego „zasięcia po prawicy Ojca”, reformowani zaś widzieli ten początek już w zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Właściwym przedmiotem sporu było jednak bliższe określenie stanu uniżenia Chrystusa. Kalwiniści wypowiadali się za samym Logosem jako podmiotem uniżenia, a luteranie za jednoczącym w sobie obie natury boskoludzkim pośrednikiem. Ale i tu utrzymywali jeszcze teolodzy z Tybingi z M. Hafenrefferem na czele, że Chrystus w stanie uniżenia „zataił i ukrył” tylko swoje prawo korzystania z niektórych swoich boskich własności; byłaby to tzw. „kryptoza”. Teolodzy z Giessen twierdzili natomiast za M. Chemnitzem i B. Mentzerem, że Chrystus, zgodnie z biblijną relacją Flp 2,5—11, na czas swej ziemskiej działalności, czyli *in statu exinanitionis* „wyzbył się ich” prawdziwie. Opina ta zwana „kenoza” okazała się w luterkańskiej dogmatyce w końcu zwycięską²⁵.

Od czasu J. Gerharda mówią luteranie również o potrójnym urzędzie Chrystusa (*munus triplex*); nie pojmując go jednak — jak reformowani — soteriologicznie, lecz odnoszą go do osoby Pośrednika²⁶. Należy jeszcze zaznaczyć, że centralnym dogmatem reformowanej ortodoksji stawała się coraz wyraźniej nauka o przeznaczeniu. Jezus uchodził w niej za naczelną postać wybranych, za pierwszego wybranego. Niezależnie od tego odnosiło się jednak również do niego prawo nieskończonego oddalenia względem Boga; tak, że nie mogło być mowy o właściwej i realnej wymianie orzeczeń pomiędzy obiema naturami Chrystusa. Został on jedynie wyposażony w nadludzkie dary łaski i w związku z tym przysługiwała mu nie *communicatio idiomatum*, lecz *communicatio gratiarum*²⁷.

3. W ten sposób ortodoksja zwolna przygotowała całkowite przekształcenie tradycyjnej chrystologii; zapoczątkowane właściwie już w socynianizmie i holenderskim arminizmie, a realizowane faktycznie w tzw. teologii przejściowej oraz w pietyzmie²⁸. Teologia zaś Oświecenia przyniosła następnie jej właściwy rozkład. Podczas gdy pietyzm nie zwracał prawie żadnej uwagi na aspekt spekulacji

²⁵ W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, t. I, Warszawa 1966, 262; Por. także A. Adam, *dz. cyt.*, 413; F. Lau, *art. cyt.*, 768n.

²⁶ U. Gerber, *dz. cyt.*, 43.

²⁷ A. Adam, *dz. cyt.*, 395.

²⁸ Zob. U. Gerber, *dz. cyt.*, 47—91.

tywny dogmatyki, Oświecenie rugowało wprost wszystkie „nierozumowe” dogmaty chrześcijańskie, wśród których znalazła się oczywiście także nauka o dwu naturach oraz o wszystkim, co tylko miało jakikolwiek związek z kapłańskim urzędem Chrystusa.

We wstępnej fazie tzw. neologii, tzn. „nowoczesnej teologii” Oświecenia, uznawano jeszcze ogólnie sam fakt zbawczy, a krytyce poddawano jedynie jego tradycyjny przekaz. J. S. Semler zalicza np. „historię Chrystusa”, przez którą rozumie soteriologicznie rozwiniętą chrystologię, do podstawowych artykułów chrześcijaństwa. Odrzuca jednak równocześnie zrodzenie Chrystusa z Dziewicy, podobnie jak „mitologię” jego zstąpienia do piekieł, ponieważ — jak twierdzi — nie cielesne pochodzenie Jezusa, lecz wyłącznie Duch i słowa Chrystusa przynoszą nasze zbawienie. Zatem nauka o współistotności i o dwu naturach osoby Chrystusa również nie jest ważna, to zresztą tylko czyste „sposoby wyobrażeniowe”, ważną jest praktyka pobożności (*praxis pietatis*) oraz skupienia się na „Chrystusie w nas”²⁹.

Znacznie destruktywniejsze tendencje w nauce o Jezusie Chrystusie przejawiała szczytowa faza neologii, ponieważ zakwestionowała m. in. już nawet samo odniesienie synostwa Bożego do Logosu. J. G. Töllner tłumaczył np. prawdy chrystologiczne na wzór cierpiącego z powodu swojego posłannictwa założyciela religii; odrzucał też wszelki współdziałanie czynnego posłannictwa w zadośuczynieniu. J. A. Eberhard, G. S. Steinbart i J. F. Löffler uzasadniali następnie, w oparciu o Bożą miłość i mądrość, bezużyteczność wszelkiej w ogóle nauki o zadośuczynieniu. W następstwie rozkładu nauki o Trójcy Świętej straciła wreszcie idea bóstwa Chrystusa także swą pierwotną wyrazistość. Racjonalizm widział w Jezusie już tylko etycznie przykładowego człowieka i nauczyciela, żyjącego z Bogiem w ścisłej wspólnocie. Z tym ujęciem wiązała się myśl Kanta o Jezusie Synu Bożym jako empirycznym przykładzie tkwiącej w naszym rozumie idei moralnie Bogu miłego człowieka. I tak oto doszło do powstania „chrystologii” opisującej osobę Jezusa po prostu jako „najczystsze ucieleśnienie (wcielenie) ludzkiego rozumu”. Chwilowa ostra kontrreakcja ze strony supranaturalistów nie zdążyła już „statycznych” tradycyjnych schematów uratować. Ich załamanie się uchodzi pod koniec epoki Oświecenia, za fakt dokonany. Ewidentną stała się wobec tego nieodzowność dojścia w chrystologii do nowych, konstruktywniejszych wypowiedzi³⁰.

4. Na tle przeciwstawnych chrystologicznych usiłowań i rozwiązań ze strony idealizmu oraz romantyzmu wykrystalizowało się

²⁹ Tamże, 99nn.

³⁰ W. Pannenberg, *art. cyt.*, 1775; U. Gerber, *dz. cyt.*, 129; H. Wilkens, *art. cyt.*, 183.

w XIX wieku kilka oryginalnych koncepcji nauki o Chrystusie. Pierwsze miejsce zajmuje wśród nich bezsprzecznie chrystologia Fr. D. E. Schleiermachaera, zwanego „Ojcem Kościoła XIX stulecia”³¹. W jego „teologii uczucia i świadomości” stanowi chrześcijaństwo najwyższą manifestację istoty religii jako takie jest „teologiczno-monoteistycznym sposobem wierzenia, w którym wszystko zostaje odniesione do zbawienia dokonanego przez Jezusa z Nazaretu”. Zbawienie i Jezus Chrystus są dlatego też dla Schleiermachaera istotnymi zawartościami treściowymi chrześcijaństwa³². Zarówno do treści jak też formuły chalcedońskiego dogmatu ustosunkował się krytycznie, ponieważ prawdy wiary są dla niego w ogóle tylko historycznie uwarunkowanym sposobem słownego ujęcia stanów uczuciowych chrześcijańskiej pobożności.

Chrystologia jest dla Schleiermachaera identyczna z soteriologią. Wychodzi ona z Chrystusowego objawienia Bożego jako konkretnej wspólnoty życiowej wiernych z Chrystusem. Decydującym zaś elementem w Chrystusie jest tylko jemu właściwa absolutna moc i dynamiczna trwałość świadomości Boga, stanowiąca właśnie „Boży byt w Chrystusie”. Tak pojęte bóstwo ma swoisty charakter, ponieważ pierwotnie wzorczy samoświadomości Chrystusa różni się tylko modalnie, a nie istotnie od ogólnoreligijnego odniesienia do Boga w uczuciu absolutnej zależności. Zbawcza zaś aktywność Chrystusa polega na tym, że wciąga on wiernych w zakres swojej świadomości Boga; czynnością pojednawczą jest przyjęcie ich we wspólnotę jego niezamąconej szczęśliwości. Zbawiciel więc jako taki ma wspólną naturę ludzką ze wszystkimi ludźmi, różni się jednak od nich na podstawie trwałej mocy swojej świadomości Boga. Ten psychologiczny rys chrystologii Schleiermachaera zrywa właściwie z tradycyjną nauką o dwu naturach i wymianie orzekań. On domagał się w jej miejsce zresztą wyraźnej nowej chrystologii „ducha”, w której wcielenie Logosu należałoby rozumieć analogicznie do „stania się człowiekiem”, uczłowieczenia Boga w każdym chrześcijaninie przez Ducha Świętego³³.

Jeżeli w centrum tej koncepcji chrystologii stał „prototyp” (*Urbild*) uczucia zależności, to w spekulatywnej nauce G. W. Fr. Hegla pełniła taką samą rolę ujęta w pojęciu „idea”. Mianowicie idea jedności Boga-absolutnego Ducha z człowiekiem weszła, we-

³¹ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich⁸ 1960, 379.

³² H. Stephan — M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin⁸ 1973, 121, 116; por. także K. Barth, *dz. cyt.*, 409; P. Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, t. II, Stuttgart 1972, 89.

³³ J. Ternus, *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, *dz. cyt.*, 545. Zob. także U. Gerber, *dz. cyt.*, 134—154.

dług niego, przez Jezusa w historię. Dlatego też jest Jezus w jedynym i swoistym zarazem znaczeniu Bogiem-Człowiekiem. Misja i rola jego zastępczości względem ludzi polega na tym, że umożliwił nam pójście drogą przechodzenia tego co skończone w nieskończoność, nie przebywając wcale sam tej drogi za nas. Wcielenie było „logiczną koniecznością”, pojednanie zaś pomiędzy Bogiem a człowiekiem dokonało się przez śmierć Jezusa pojętą jako „śmierć śmierci”. Spekulatywno-dialektyczna śmierć krzyżowa stanowiła właśnie dla Hegla chrystologiczne centrum ³⁴.

D. F. Strauss podnosił przeciwko Schleiermacherowi i Heglowi zarzut że „idea” nie może się nigdy zrealizować w pojedynczym indywiduum. Konkretnie rzecz ujmując, urzeczywistniałaby się przeto idea bosko-ludzkiej jedności nie w człowieku Jezusie, lecz w rozwoju całej ludzkości. Postać Jezusa nie ma przeto znaczenia historycznego, twierdził Strauss, a B. Bauer oraz A. Drews, kwestionując realność jego ziemskiego życia, mówili nawet już wprost o „miecie Chrystusa” ³⁵.

W obronie historyczności konkretnego biblijnego świadectwa Chrystusie wystąpili tzw. „kenotycy”, G. Thomasius i W. Fr. Gess. Nawiązując do dawnej nauki ortodoksyjnych teologów z Giessen o kenozie, wskazywali za reformowanymi oraz luteraninem G. Calixtem na Logosa jako podmiot kenozy. Równocześnie jednak twierdzili wbrew ogólnemu dotychczasowemu przekonaniu protestanckiemu, że Chrystus w stanie uniżenia (*in statu exinanitionis*) nie posiadał wcale boskich własności. We wcieleniu, pojętym właśnie jako kenozą, „ograniczył” bowiem Bóg samego siebie. W oparciu o boskoludzką wolę przypadały Jezusowi w udziale wyłącznie immanentne przymioty Boże, tzn. świętość, prawda i miłość. Jako „objawiciel” był On równocześnie „przyjmującym objawienie”, dlatego też można mówić w stosunku do niego o „rozwoju” oraz przyjmować jego posłuszeństwo jako wolny czyn, akt wyboru. Dzieła Objawienia ostatecznie jednak nie sposób pojąć bez opowiedzenia się za zmiennością Logosu. Z tym właśnie podlegającym zmianom Logosem mielibyśmy do czynienia we Wcieleniu ³⁶.

I. A. Dornier jako przedstawiciel tzw. „teologii pośredniczącej”, tzn. zmierzającej do syntezy pomiędzy prostą wiarą biblijną a Bożym darem naukowego ducha, wystąpił stanowczo w obronie zagrożonej przez „nową kenozę” niezmienności Boga. Mając na uwadze nowotestamentowy obraz historycznego Jezusa podkreśla on w swojej koncepcji chrystologicznej dynamiczne odniesienie do siebie boskiej i ludzkiej natury Chrystusa jako ciągłego udzielania i przy-

³⁴ W. Pannenberg, *art. cyt.* Zob. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970.

³⁵ F. Lau, *art. cyt.*, 770.

³⁶ O. Weber, *dz. cyt.*, 163.

mowania siebie, w tym jednakowoż znaczeniu, że ich jedność zdąży w osobowo-historycznym procesie stawania się od chwili wcielenia aż do wypełnienia do coraz większej intensyfikacji. Logos nie umniejsza, nie uniza się w swojej kenozie, lecz w swoim miłosnym zejściu ku stworzonemu człowieczeństwu podnosi to ostatnie ku sobie, zgodnie z miarą jego możliwości. Jezus Chrystus staje się przez to „centralnym indywiduum ludzkości oraz całego królestwa ducha”. Ta idea centralnego indywiduum ludzkości stanowi — być może — najsilniejszy wkład spośród ówczesnych nowych zaczątków dogmatycznej nauki i Chrystusie jako Głowie i przedstawicielu ludzkości³⁷.

Oryginalnym spojrzeniem na Chrystusa Pana była również tzw. „odhistoryczniona” chrystologia paradoksu S. Kierkegarda, zwłaszcza że jej celem było przewyciężenie wszystkich ówczesnych, spekulatywnych koncepcji chrystologicznych na drodze ściśle chrześcijańsko-egzystencjalnego ujęcia. Jako Bóg-Człowiek stanowił Chrystus dla duńskiego myśliciela „absolutny paradoks”, w stosunku do którego może dla każdego z nas istnieć jedna tylko sytuacja, mianowicie zbawczej „równoczesności”. Ponieważ Chrystus jest Bogiem, dlatego też fakt jego życia posiada decydujące konsekwencje dla całej historii. Miarodajnym i rozstrzygającym znakiem jego bóstwa jest ostatecznie tylko miłość, która objawiła się w całej pełni we wcieleniu i jego życiu w postaci sługi. Jako unizony stanowi Jezus Chrystus ciągle aktualne zaatakowanie „triumfalistycznego” chrześcijaństwa. O Nim nie sposób jednak wiedzieć cokolwiek z historii, ponieważ o Chrystusie w ogóle nie można niczego „wiedzieć”. Jako „paradoks” stanowi On wyłącznie przedmiot wiary, każdy zaś „przekaz historyczny” jest przekazem tylko wiedzy³⁸.

Twórcą najważniejszej bez wątpienia koncepcji chrystologicznej XIX wieku jest A. B. Ritschl. Zarzucając prawie całą tradycję chrystologiczną jako „metafizycznie zakazaną”, usiłował oprzeć wszystkie teologiczne wypowiedzi o historycznym Chrystusie na ocenie etycznej. W duchu teorii poznania Kanta i Lotze'a zależę mu wyłącznie na aksjologicznych sądach etycznych i religijnych. Złożony z dwu natur Bóg-Człowiek nie istnieje dla niego. Bóstwo zaś historycznego Jezusa przejawia się dla gminy skutecznie w Jego etycznym chceniu „wierności”, powołaniu, władztwie nad ludzmi i mocy nad światem, oraz w jego odpuszczaniu grzechów; te właśnie akty stanowią objawienie doskonałego usposobienia miłości Boga. Ritschl odwraca się również od wszelkich wyobrażeń dotyczących Bożego gniewu i sądu, a w związku z tym od idei zastępczego zadośćuczynienia przez Boga-Człowieka. Nie

³⁷ H. Stephan — M. Schmidt, *dz. cyt.*, 237.

³⁸ Zob. *tamże* 184nn; U. Gerber, *dz. cyt.*, 240—249; G. Backhaus, *Evangelische Theologie der Gegenwart*, München-Basel 1967, 28.

mówi wcale o Bożej sprawiedliwości, ponieważ władztwo Jezusa zmierza wyłącznie do Bożego królestwa miłości (Mk 1,15). Usprawiedliwienie polega na tym, że założonej przez siebie gminie przekazał Jezus wspólnotę z Bogim, przezwyjąc ją równocześnie jej sprzeciw oraz nieufność względem Boga miłości. W swojej osobie, w swoim „etycznym zawodzie” i posłuszeństwie zrealizował Jezus cel łaskawej woli Boga, mianowicie jako wolność od świata i braterską miłość, w czym z kolei założona przezeń gmina doświadczyła „religijnie” jego bóstwa. Dlatego też gmina ta widzi zawsze w „zawodowej wierności” historycznego Jezusa „religijną” wartość „boską”. Na tej też podstawie stanowi, według Ritschla, osoba Jezusa trwałą dogmatyczną podstawę poznawczą teologii³⁹.

Ta „eklezjologiczno-soteriologiczna chrystologia Królestwa Bożego” została później jeszcze bardziej radykalizowana przez uczniów Ritschla. W. Hermann musiał np. w swoim sporze z M. Kählerem zrezygnować z podkreślanej początkowo mocno historyczności etycznego obrazu Jezusa. Fakt ten dał z kolei początek po dziś dzień właściwie aktualnemu kryzysowi relacji chrystologii do historycznego Jezusa. Przeprowadzone przez Kählera podstawowe rozróżnienie pomiędzy „biblijnym Jezusem” nowotestamentowego przepowiadania (kerygmy), a tak zwanym „historycznym Jezusem” wpłynęło w dużej mierze na dalszy intensywny rozwój koncepcji chrystologicznych w XX wieku.⁴⁰

5. Jeżeli jednak od samych początków Reformacji nie można było właściwie nigdy mówić o jakiejś ściśle jednolitej chrystologii protestanckiej, stwierdzenie to nabiera swoistej aktualności dopiero w obliczu bardzo licznych nowszych ujęć chrystologicznych, których w niniejszym szkicu nie sposób oczywiście szerzej omówić. Zaznaczamy jedynie, że na początku nowego stulecia usiłowali przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej, zwłaszcza W. Bousset i E. Troeltsch, wykazać silne oddziaływanie religii ościennych pierwotnego chrześcijaństwa na ukształtowanie się nowotestamentowych poglądów chrystologicznych. Idąc za przykładem J. Weissa, związał znowu A. Schweitzer chrystologię za radykalnie z eschatologią. Zapoczątkowany tymi nurtami kryzys protestanckiej chrystologii przerwała jednak zdecydowana kształtująca się po I wojnie światowej teologia dialektyczna. Decydujący zwrot w podejściu do problemu Chrystusa zainicjował K. Barth w II wydaniu swojego komentarza do Listu do Rzymian, dzieła uważanego zresztą za „dokument erekcyjny teologii dialektycznej”⁴¹. Skrajny

³⁹ U. Gerber, *dz. cyt.*, 257; por. także J. Ternus, *art. cyt.*, 549n.

⁴⁰ W. Pannenberg, *art. cyt.*, 1777.

⁴¹ K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922; por. K. Reinhardt, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Paderborn 1970, 221.

chrystocentryzm teologii Bartha zdecydował o centralnej pozycji chrystologii w niej, więcej jeszcze, bo nawet o swoistego rodzaju utożsamianiu całej teologii, a zwłaszcza dogmatycznej, z chrystologią⁴². Samą zaś jego chrystologię w ścisłym tego słowa znaczeniu można podzielić na trzy etapy rozwojowe. Pierwszy z nich przypadający właśnie na okres wspomnianego co dopiero komentarza, tworzy tzw. „chrystologię zmartwychwstania”. Wychodząc z radykalnej przepaści istniejącej pomiędzy Bogiem a człowiekiem, konstruuje Barth całkowicie wertykalną i zarazem paradoksalną chrystologię „z góry”. Bóstwo Chrystusa — utrzymuje on — nie ukazuje się w historii, lecz na samej jej granicy, u kresu historii, mianowicie w wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania. Jako wydarzenie eschatologiczne nie stanowi jednak zmartwychwstanie Jezusa faktu historycznego, lecz „niehistoryczne odniesienie jego całego historycznego życia do swojego źródła w Bogu”⁴³. Biblijną motywację dla chrystologii zmartwychwstania czerpie Barth przede wszystkim ze św. Pawła.

Drugi etap, to rozwijana w I tomie *Kościelnej dogmatyki*, „chrystologia wcielenia”, bazująca biblijnie na wywodach św. Jana⁴⁴. Decydującym zdarzeniem objawienia nie jest dla Bartha teraz już wyłącznie krzyż i zmartwychwstanie, ale również samo wcielenie. Mówi on też już więcej o tajemnicy aniżeli o „paradoksie” Jezusa Chrystusa. Ma to miejsce szczególnie w II części tego tomu, którego chrystologia wyzbywa się jeszcze bardziej elementów myślenia dialektycznego na korzyść całkowitego oparcia się na fakcie samoobjawienia Boga⁴⁵. Wskazując na podwójne imię „Jezus Chrystus” Barth wyróżnia także podwójny ruch myślenia chrystologicznego, tzn. oddolny i odgórny, chociaż sam rozwija tu tylko pierwszy z nich, wyrażony zdaniem: Bóg stał się człowiekiem. „Chrystologia wcielenia” mówi zatem ostatecznie wciąż o wszechdziałaniu Boga.

Trzeci etap w rozwoju myśli chrystologicznej Bartha stanowi tzw. „chrystologia pojednania” oparta głównie na ewangeliach synoptycznych, a zawarta w trzech pierwszych częściach tomu IV jego dogmatyki⁴⁶. Dopuszcza ona do głosu również — uprzednio już zasygnalizowany — ruch oddolny, „od dołu” syntetyzując go niejako w dogmatycznej kategorii „wydarzenia przymierza”, w jedną całość z chrystologią „z góry”. Jako Syn Boży poświadcza i ilu-

⁴² Zob. E. — H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 13, 96; H. Tiefenbacher — A. Schilson, *Die Frage nach Jesus, dem Christus*, Herder Korrespondenz 26(1972) 566: *Christologie als Theologie (K. Barth)*.

⁴³ *Der Römerbrief*, dz. cyt., 175, por. U. Gerber, dz. cyt., 406.

⁴⁴ *Kirchliche Dogmatik*, t. I/1, München 1932 — zob. wyd. 8, Zürich 1964, 419—470.

⁴⁵ *Kirchliche Dogmatik*, t. I/2, Zollikon 1938; zob. wyd. 5, Zollikon-Zürich 1960, 1—221; por. także O. Weber, dz. cyt., 181n.

struje Jezus swoim życiem oraz śmiercią wieczną miłość Boga ku nam, a jako Syn Człowieczy stanowi Chrystus pojednanego z Bogiem człowieka. Jezus Chrystus jest zatem wydarzeniem, w którym Bóg i człowiek są skonfrontowani ze sobą, sobie wzajemnie odpowiadają. Jedność tego wydarzenia jest ostatecznie zakorzeniona w odwiecznym wyborze Boga, w którym wybierający Bóg i wybrany człowiek pierwotnie się ze sobą utożsamiają. Zgodnie z całościową akceptacją chrystologicznego dogmatu chalcedońskiego przejmuje Barth oczywiście także wszystkie podstawowe kategorie tradycyjnej chrystologii, zwłaszcza zaś naukę o dwu naturach oraz naukę o jedności osobowej, transformując je jednak w świetle swoich oryginalnych ujęć. Nauka o dwu naturach stanowi u Bartha po raz pierwszy łącznie z nauką o dwóch stanach (*status exinanitionis et exaltationis*) i trzech urzędach Chrystusa (*munus triplicis*) wspólny horyzont interpretacyjny chrystologii, gwarantujący jej na całej przestrzeni niezwykle dynamiczny charakter⁴⁷.

Do ścisłego grona współtwórców teologii dialektycznej należał również E. Brunner. „Dialektyczna” chrystologia jego monografii o Pośredniku była dlatego mocno zbliżona do wertykalnej chrystologii Bartha z tym tylko, że akcentowała więcej ludzką, historyczną postać Jezusa⁴⁸. Później, w II tomie dogmatyki przekształci ją jednak Brunner całkowicie z punktu widzenia swojej personalistycznej koncepcji „prawdy jako spotkania”. Twierdzi on, że samoudzielenie Boga dokonało się decydująco w Chrystusie, dlatego też bezpośrednie spotkanie z Nim prowadzi zawsze do spotkania z boskim Ty. Ale nie sam byt Chrystusa, lecz jego dzieło jest najważniejsze. W ludzkim działaniu Jezusa realizuje się bowiem potrójne dzieło Chrystusa, mianowicie: profetyczne, kapłańskie i królewskie, ukazujące Go jako boskiego Objawiciela, Zbawcę i Pana. Objawiające się w historycznym działaniu bóstwo Chrystusa ma oczywiście swoją podstawę w wiecznym bóstwie. Samą naukę o preegzystencji pojmuje Brunner jednak jako pojęcie graniczne ludzkiego myślenia. Bez znaczenia są również nasze wywody o dwu naturach Chrystusa i ich osobowej jedności. Zarzuca on zresztą w ogóle jako niepożyteczne wszelkie bliższe precyzowanie obiektywnego bytu Jezusa⁴⁹.

⁴⁷ Por. H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart 1792, 268. Do całości por. także K. Reinhardt, dz. cyt., 228nn, oraz R. Prenter, *Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturenlehre in lutherischer Beleuchtung*, *Studia Theologica* 11(1957)1—88; C. van Til, *Barths Christologie*, Philadelphia 1962.

⁴⁸ E. Brunner *Der Mittler*, Tübingen 1927.

⁴⁹ E. Brunner, *Dogmatik*, t. II, Zürich 1950; zob. wyd. zbiorowe jego dzieł: *Gesammelte Werke*, t. II: *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zürich 1972, 289—404. Do całości por. H. Volk, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, dz. cyt., 613—673.

Znacznie bardziej odbiega od pierwotnych założeń teologii dialektycznej chrystologiczna koncepcja Fr. Gogartena. Przechodząc bowiem całkowicie na tory egzystencjalnego i skrajnie personalistycznego rozumienia wydarzenia Chrystusa, zrywa z nauką o dwu naturach i w ogóle wszystkimi przejawami myślenia metafizycznego w chrystologii. Gogarten wychodzi też — zgodnie z centralną ideą swojego myślenia: sekularyzacja i wiara chrześcijańska — od człowieka Jezusa, przez którego dokonał się decydujący zwrot, tzn. przemiana świata starego w nowy. Na tym polega właśnie eschatologiczne wydarzenie, realizujące się wciąż jeszcze w posłuszeństwie Jezusa, „w którym przejął On na siebie odpowiedzialność za świat w odpowiedzialności przed Bogiem”. Wszystko, co Jezus dokonał uczynił w ścisłym oparciu o stwórczą moc Bożą⁵⁰.

Pewną styczność z chrystologią teologii dialektycznej posiada także historiozbowcza koncepcja O. Cullmanna, dla którego „nie ma chrystologii bez rozwijającej się w czasie historii zbawienia”. W swej analizie chrystologii Nowego Testamentu dochodzi do przekonania, że jest ona nauką o „wydarzeniu”, a nie nauką o „naturach”⁵¹. Zawarta w Nowym Testamencie nauka o bóstwie Chrystusa posiada również charakter ściśle historiozbowczy, który nie ma nic wspólnego z substancjalistycznymi spekulacjami greckimi⁵².

Do szczególnie sugestywnej i obecnie bodajże najaktualniejszej w oddziaływaniu koncepcji chrystologicznej doszedł R. Bultmann w ramach swojego programu odmitologizowania chrześcijaństwa na drodze egzystencjalnej interpretacji. Nawiązując swoim krytyczno-historycznym myśleniem do dziedzictwa teologii liberalnej, czerpie równocześnie bogato z nowego dorobku teologii dialektycznej. Przejmuje przede wszystkim pojęcie kerygmatu i stosuje je oryginalnie w konstruowaniu swojej chrystologii. Przez chrystologię w ścisłym znaczeniu nie rozumie bowiem nauki o Jezusie Chrystusie, lecz zawarte w kerygmacie Chrystusa zwrócenie się Boga do ludzkiej egzystencji. Ponieważ w kerygmacie złączył się Chrystus z ludzką egzystencją w jedno wydarzenie, dlatego zawiera kerygmat Chrystusa wypowiedzi zarówno o Chrystusie, jak też o ludzkiej egzystencji. Chrystologia nie stanowi jednak spekulacji o istocie Chrystusa, ale jest przepowiadaniem wydarzenia Chrystusa, lub raczej samorefleksją nowej egzystencji w Chrystusie⁵³. Chodzi przy tym ściśle o Chrystusa „wiary”, a nie Jezusa

⁵⁰ F. Gogarten, *Jesus Christus Wende der Welt*, Tübingen² 1967, 53; por. także R. Lachenschmidt, *Christologie und Soteriologie*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. III, Freiburg 1970, 88n.

⁵¹ O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen⁶ 1966, 262.

⁵² Tamże, 314.

⁵³ R. Bultmann, *Die Christologie im Neuen Testament*, w: *Glauben und Verstehen*, t. I, Tübingen⁶ 1966, 262.

„historii”, o jego znaczenie dla człowieka i wiary, o Chrystusa *pro me*. Kim historyczny Chrystus był sam w sobie, nie interesuje Bultmanna zupełnie, całe jego historyczne znaczenie streszcza się wyłącznie w samym fakcie, że był (*dass*). Owszem, jego prawdziwe człowieczeństwo należy akceptować, nie ma ono jednak żadnego znaczenia zbawczego poza tym czystym „że”. Zadośćuczynny charakter posłuszeństwa i „całego oddania” Jezusa nie odgrywa i tak żadnej roli, ponieważ dzieło zbawienia jest całkowicie i wyłącznie dziełem Boga. Zaś bóstwo Chrystusa nie stanowi jego natury, ale oznacza eschatologiczne wydarzenie Bożego działania. Bóg działał w Jezusie i przez Jezusa w stosunku do nas i wciąż jeszcze działa. Sobór Chalcedoński stwierdził co prawda, że „Chrystus jest Bogiem”. Formuła ta jest jednak błędna, jeżeli Bóg byłby tutaj rozumiany metafizycznie jako „obiektywna wielkość”, prawdziwa jest jedynie przez rozumienie Go jako wydarzenia Bożego działania. Dla uniknięcia nieporozumienia winno się przeto używać raczej formuły: Chrystus jest Słowem Bożym. I jako takiego nie możemy Chrystusa gdzie indziej spotkać jak tylko w kerygmacie, w przepowiadaniu Nowego Testamentu. Wyjście poza kerygmat, dotarcie do historycznego Jezusa jest niemożliwe i zupełnie niepotrzebne, ponieważ kerygmat legitymuje i uzasadnia się wewnątrznie, sam w sobie. Teologicznie wobec tego „jest Chrystus tym wszystkim, co mówi się o nim jako o eschatologicznym wydarzeniu”, przy czym śmierć i zmartwychwstanie stanowi istotę tego wydarzenia⁵⁴.

Wśród uczniów Bultmanna dochodzi do „ponownego odkrycia historycznego Jezusa”, co wiąże się z pewną korekturą egzystencjalnej interpretacji i ściśle z nią powiązanej chrystologii. H. Conzelmann np. rozpoczynając swoje rozważania od „Jezusa historii” mówi o tzw. „pośredniej chrystologii”, G. Ebeling — o „chrystologii implikowanej”. Najdalej poszedł tu jednak H. Braun, ponieważ nie zadowolając się samą tylko korekturą mistrza radykalizował jeszcze bardziej egzystencjalną interpretację pierwotnie chrześcijańskiego kerygmatu. W Jezusie z Nazaretu nie działa Bóg, jak to przyjmował Bultmann. Jezus, podobnie jak zresztą sam Bóg, jest tylko szyfrem egzystencjalnego wydarzenia. Znaczenie Jezusa sprowadza się do tego, iż po raz pierwszy on właśnie ujął i zwiastował paradoksalną jedność radykalnego żądania i radykalnej łaski, Bóg zaś jest „określonym rodzajem komunikacji międzyludzkiej” (*Mitmenschlichkeit*), Boga implikuje dopiero stosunek do

⁵⁴ R. Bultmann, *Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates*, w: *Glauben und Verstehen*, t. II, Tübingen⁵ 1968, 17n. Do całości zob. K. Schwarzwälder, *Theologie oder Phänomenologie*, München 1966, 55—90; H. Ott, *dz. cyt.*, 214n. W. Benedyktowicz, *Barth i Bultmann. Paralele, różnice, dopełnienie*, Rocznik Teologiczny ChAT 9(1969)129—140; F. Refoulé, *Christologie de Bultmann*, w: *Que dites-vous du Christ?* Paris 1969, 125—134.

drugiego człowieka. I tak oto elementem stałym w Nowym Testamencie byłaby antropologia, a chrystologia stanowi element zmienny⁵⁵.

Oryginalną pozycję w rozwoju nowszej chrystologii zajęła luteńska szkoła z Erlangen. Koncepcje P. Althausa i W. Elerta stanowią bowiem swoistego rodzaju modyfikację ortodoksyjnej chrystologii XVII wieku. W sumie chodzi im o konsekwentną chrystologię „z dołu”, która nie może się m. in. obyć bez pewnych ontycznych wypowiedzi na temat relacji wiekuistego Syna do Ojca oraz bóstwa Chrystusa do jego człowieczeństwa⁵⁶.

Po tej linii idzie w pewnym sensie również W. Künneht ze swoją teorią świadectwa o zmartwychwstaniu Jezusa jako istotnym problemie nie tylko samej chrystologii ale teologii w ogóle. Analizując podstawowe chrystologiczne wypowiedzi wszystkich kierunków współczesnej teologii protestanckiej, przykłada do nich próbiez apostołsko-reformacyjnego przepowiadania. W ten sposób stanowi jego dzieło twórczy przyczynek do koncepcji chrystologicznej poza granicami liberalizmu, egzystencjalizmu i ortodoksji⁵⁷.

Środkową niejako pozycją między egzystencjalną teologią bultmannizmu a poglądami teologii historiozbawczej typu K. Bartha zajmuje chrystologia W. Pannenberg'a. Wychodzi ona z założenia, że w Jezusie Chrystusie dokonał się już proleptyczny koniec, tzn. w jego zmartwychwstaniu stało się to, co wszystkich ludzi jeszcze oczekuje. Na tym polega właśnie uniwersalne znaczenie Chrystusa. Chrystologia musi się oczywiście liczyć z Chrystusem historycznym, ponieważ „Jezus ma znaczenie dla nas tylko wtedy, jeżeli znaczenie to zawiera się w nim samym, w jego historii i w jego konstytuowanej przez nią osobie”. Chrystologia jako pytanie o samego Jezusa, o jego osobę ma pierwszeństwo przed każdą soteriologią, ta ostatnia musi wynikać z chrystologii a nie odwrotnie. W przeciwnym razie traciłaby zbawczą wiarę wszelką podstawę⁵⁸. Centralnym wydarzeniem objawienia jest zmartwychwstanie Jezusa, które stanowi „zapoczątkowanie końca, potwierdzenie i wywyższenie Jezusa przez samego Boga, ostateczne wykazanie bóstwa Boga Izraela jako Boga wszystkich ludzi”⁵⁹. Z punktu widzenia zmartwychwstania należy opowiedzieć się także przed Wielkanocą za bóstwem Jezusa, bowiem w swoim ludzkim oddaniu się Bogu Ojcu jest Jezus iden-

⁵⁵ Zob. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, 66—72; H. Zahrlnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, 366; H. Ott, *dz. cyt.* 218. Odnośnie do tła aktualnej problematyki historycznego Jezusa zob. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967.

⁵⁶ R. Lachenschmid, *art. cyt.*, 91.

⁵⁷ W. Künneht, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, München-Hamburg⁸ 1969.

⁵⁸ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh² 1966, 42.

⁵⁹ *Tamże*, 69.

tyczny z odwieczną osobą Syna Bożego. Osoba stanowi według Pannenberg a właśnie relację, dlatego też realizuje Jezus swoją osobowość w całkowitym oddaniu się Ojcu⁶⁰. Takie postawienie zagadnienia unika całej problematyki tradycyjnej nauki o dwu naturach i złożoności w Chrystusie.

Silne zaakcentowanie chrystologii, jej pierwszeństwo oraz całkowite podporządkowanie soteriologii w stosunku do niej gruntuje w koncepcji Pannenberg a zdecydowany chrystocentryzm⁶¹.

Krańcowo inaczej określa tę relację P. Tillich na kanwie swojej „filozoficznej teologii”. Wychodzi on mianowicie z założenia, że „chrystologia jest funkcją soteriologii”. Według niego stwarza soteriologia po prostu problem chrystologiczny. Funkcją Chrystusa jest bowiem „przyniesienie nowego bytu i wybawienie tym samym z bytu starego, tzn. z wyobcowania i samodestrukcji”⁶². Określając Chrystusa jako „sam nowy byt”, ocenia także dogmat chrystologiczny bardzo pozytywnie. Jest jednak zdania, że problemu chrystologicznego nie sposób rozwiązać przy pomocy terminologii klasycznej. Wypowiedzi chrystologiczne nie stanowią w żadnym wypadku wypowiedzi ontycznych, ale posiadają charakter symboliczny. Symbol zaś musi być zawsze rozumiany jako symbol, inaczej traci swój sens, zwłaszcza gdybyśmy go chcieli rozumieć dosłownie. Względę systematyczne doprowadziły do zaakcentowania w chrystologii dwóch podstawowych symboli, mianowicie: krzyża Chrystusa i jego zmartwychwstania⁶³.

Jeszcze inaczej usiłował rozwiązać problem chrystologii D. Bonhoeffer. Bóg staje się tylko przez Chrystusa rzeczywistością świata i historii, dlatego też jest Chrystus Panem tego świata. Bóg działa w świecie przez Chrystusa na skutek wcielenia. Krzyż odróżnia chrześcijaństwo zdecydowanie od wszystkich religii. W oparciu o ten fakt szuka Bonhoeffer nowego, „bezreligijnego” uzasadnienia dla chrystologii w miłości Jezusa do ludzi. W Jezusie Chrystusie mamy do czynienia z całkowitym odwróceniem lub raczej zawróceniem wszelkiego ludzkiego bytu. Polega to na absolutnej progezystencji Jezusa, na jego „byciu dla innych”, stanowiącym doświadczenie transcendencji. „Być dla drugich” lub „człowiek dla innych” — to po prostu jakby nowy przymiot lub wyróżniający tytuł Jezusa (*Hoheitstitel*), w którym wyczerpuje się istotny problem chrystologii. Wiara polega właśnie na udziale w tym byciu Jezusa i jako taka realizuje się w całej pełni w naszym „byciu dla innych”. W obliczu tej sytuacji rezygnuje Bonhoeffer pod koniec życia zupełnie z pytania kim Chrystus jest sam w sobie. Podstawowe zaś

⁶⁰ Tamże, 351.

⁶¹ Zob. H. Tiefenbacher, — A. Schilson, *art. cyt.*, 565.

⁶² P. Tillich, *Systematische Theologie*, t. II, Stuttgart 1958, 163.

⁶³ Tamże, 165—178; por. także R. Lachenschmid, *art. cyt.*, 92.

pytanie jego chrystologii brzmi: „Kim Chrystus jest właściwie dla nas dzisiaj?”⁶⁴.

Pytanie to podejmuje, nawiązując zresztą wyraźnie do Tillicha a zwłaszcza Bonhoeffera A. T. Ribinson w swojej słynnej książce *Honest to God*. Jej czwarty rozdział, poświęcony chrystologii, nosi dlatego też tytuł: *Człowiek dla innych*⁶⁵. „Jezus jest człowiekiem dla innych, w którym Miłość wzięła górę całkowicie, bez reszty i który jest przeto całkowicie otwarty na grunt istnienia i z nim zjednoczony. I właśnie to życie dla innych przez współuszeźnictwo w Bycie Boga jest transcendencją. W tym bowiem punkcie, w kochaniu do ostatecznych granic, spotykamy Boga, ostateczną głębię naszego istnienia, to, co Bezwarunkowe w uwarunkowanym. Nowy Testament właśnie to mówi w słowach, że Bóg był w Chrystusie i że czym Bóg był, tym było Słowo. Chrystus był jednym z Ojcem dlatego, że był zupełnie i bez reszty człowiekiem dla innych, że był miłością”. Lecz z tego samego też powodu był najbardziej pełnym człowiekiem, synem człowieka, służebnikiem pańskim. Był istotnie „jednym z nas”⁶⁶.

Ten horyzontalny kierunek prowadzący do konstruowania radykalnej chrystologii „z dołu”, cechuje odtąd prawie już wszystkie najnowsze próby przezwyciężenia aktualnego kryzysu w chrystologii protestanckiej. Szczególnie skrajnym przykładem jest w tym przypadku koncepcja D. Sölle będąca wyraźnie „rozdziałem teologii po „śmierci Boga”. W oparciu o myśli Hegla patrzy ona na Jezusa jako na „Bożego człowieka, który nas zastępuje przed Bogiem, a Boga w nas”. W okresie poteistycznym pełni Chrystus po prostu zastępstwo nieobecnego Boga; zastępstwo to stanowi dzisiaj jedynie możliwe doświadczenie Boga. Wcielenie oznacza, że Chrystus „gra rolę Boga w świecie”⁶⁷.

O koegzystencji i proegzystencji jako władztwie Jezusa Chrystusa w świecie nadmienia znowu H. Dembowski. Według niego spotyka nas w Jezusie Bóg, darząc nas wolnością i zobowiązaniem. Chrystus panuje przez swoje powiązanie z człowiekiem. Jest on bowiem dla człowieka współistniejący. Nie zajmuje bynajmniej miejsca Boga lub też człowieka, ale w nim objawia się dla człowieka Bóg jako człowiek w świecie. Zaś jako istniejący dla wszystkich przy-

⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München-Hamburg⁵ 1968, 191n; H. Ebert, *Der verlorene Gott*, Olten 1971, 45; A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, 219.

⁶⁵ A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963; tłumaczenie polskie (A. Morawska): *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966, 88—107.

⁶⁶ *Tamże*, 100n.

⁶⁷ D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes”*, Stuttgart⁴ 1967, 18; 176n; por. K. Karski, *dz. cyt.*, 140; H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes*, München 1968; H. — R. Müller-Schwefe, *Christus ist grösser*, Hamburg 1968, 79 nn.

muje Chrystus w każdej sytuacji każdego człowieka w swoim słowie i całym działaniu. Ta służebna koegzystencja z człowiekiem i progzystencja dla człowieka grzesznika stanowi istotne znamię Chrystusowego bytu⁶⁸.

Ciekawą koncepcję stanowi także chrystologia J. Moltmanna rozwijana w ramach jego teologii nadziei. W Jezusie Chrystusie i jego zmartwychwstaniu ukazuje się przede wszystkim wierność starotestamentowego Boga obietnic w stosunku do swojej obietnicy zbawienia. Wydarzenie Chrystusa, bo przede wszystkim o nim mówi chrystologia, staje się tylko potwierdzeniem otrzymanej obietnicy, a więc tym samym też gwarantem nadziei, nie zaś jej objawieniem. Przyszłość Chrystusa jako realne wydarzenie jest jeszcze otwarta, nie będąc wcale proleptycznie terażniejszością. W odniesieniu do przyszłości zajmuje jednak Chrystus kluczową pozycję, a w związku z tym stoi chrystologia w centrum teologii ze szczególnym uwzględnieniem krzyża i zmartwychwstania. Przede wszystkim krzyż Chrystusa nakłania współczesnych chrześcijan do konkretnej „politycznej” praktyki⁶⁹.

Konstruktywną próbą rozwiązania współczesnej problematyki chrystologicznej wydaje się być koncepcja H. Otta streszczająca się w formule: „Jezus jest Mówcą mowy Boga w historii”. Wychoząc od historycznego Jezusa czyni poniekąd zadość aktualnemu wymogowi horyzontalnego ujmowania problemu chrystologicznego. Nie pozostawia bowiem miejsca dla mitologicznej hipotezy „przebrania się w Jezusie Bóstwa w człowieka”. Z drugiej zaś strony stoi także na straży elementu wertykalnego, tzn. realnej obecności Boga w Jezusie Chrystusie. O tym przekonuje nas wyraźnie w Ewangelii roszczenie Jezusa np. w postaci przykazania miłości nieprzyjaciół. To, jak też zobaczenie postaci Ukrzyżowanego pozwala nam wnosić, że w tym wypadku chodzi o niedające się przewyżzyć roszczenie skierowane do wszystkich w ogóle ludzi, a więc o roszczenie samego Boga. Jeżeli zatem Bóg zwrócił się do nas przez słowo Jezusa, ukazując nam równocześnie swoje oblicze (J 14,9), nie mógł on go już utracić i zamilknąć wraz ze zniknięciem człowieka Jezusa z historii. Dlatego właśnie jest Jezus nie tylko Mówcą Boga, który kiedyś przemówił i którego słowo jest obecnie przekazywane, ale również i „Słuchaczem Boga”, który w żywej komunikacji stoi naprzeciw mojej egzystencji. Słowo Jezusa dotyczy mnie i teraz po prostu osobiście tak, że jestem też osobiście odpowiedzialny przed jego mówcą. Ott akceptuje wyraźnie tajemnicę wcielenia twier-

⁶⁸ H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie*, München 1969, 269—282; zob. także H. Wilkens, *art. cyt.*, 184.

⁶⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966; *Umkehr zur Zukunft*, München 1970; zob. H. Tiefenbacher — A. Schilson, *art. cyt.*, 568n.

dząc, że dzięki temu wydarzeniu jest Bóg niejako wtopiony w życie każdego poszczególnego człowieka. Gdy człowiek chce rozmawiać z Bogiem musi oczywiście także mówić do ludzi. Ta inegzystencja boskiej i ludzkiej rzeczywistości stanowi mianowicie sens personalnie rozumianej i interpretowanej nauki o dwu naturach w Chrystusie⁷⁰.

Jak z powyższego rozumowania wynika, postulowana dzisiaj w protestanckiej teologii „jezuologia” jako jedyna możliwa droga oraz „baza nowej chrystologii”⁷¹ nie musi być równoznaczna z proklamacją radykalnego horyzontalizmu, przekreślającego całkowicie wszelkie dziedzictwo chrystologii klasycznej.

Istotne elementy chrystologii protestanckiej

Znając już ogólnie kierunki rozwojowe protestanckiej chrystologii, możemy wreszcie zwrócić uwagę na jej zasadnicze elementy, tzn. na te podstawowe zagadnienia, które stanowią pewne *novum* w stosunku do tradycyjnej nauki o Jezusie Chrystusie, czyli chrystologii klasycznej.

1. Na pierwszym miejscu należałoby może wymienić jej ściśle powiązanie z soteriologią. Ten fakt dochodzi właściwie do głosu już w podstawowym usiłowaniu teologicznym Lutera, streszczającym się w pytaniu: jak zdobędę Boga łaskawego — *Wie finde ich einen gnädigen Gott?*⁷² Nie jest tu bez znaczenia również bardzo trafna charakterystyka całokształtu jego teologii jako „teologii krzyża”.

Organiczne powiązanie pomiędzy reformacyjną chrystologią a soteriologią tłumaczy bardzo przejrzyście także zasada *Melanchtona*: *Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere*⁷³ Poświęcony dogmatowi chrystologicznemu artykuł III Konfesji Augsburskiej też pośrednio o tym mówi. W swoim znaczeniu treściowym chce bowiem wyrazić, że „Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, a nie jakimś połowicznym Bogiem lub nadczłowiekiem, lub jedynie prorokiem. W nim zstąpił sam Bóg wśród ludzi, aby dokonać dzieła pojednania z Bogiem i zbawienia. Nam, którzyśmy z natury byli nieprzyjaciółmi Boga, umożliwił on dostęp do siebie, jako Ojca...”⁷⁴.

Dla Kalwina jest np. Chrystus Bogiem wyłącznie jako Pośrednik. Jego zaś oryginalna nauka o potrójnym urzędzie (*munus triplex*) ma nie tylko określać Chrystusową funkcję pośrednika, lecz równocześnie skonkretyzować i uwyraźnić abstrakcyjne na ogół

⁷⁰ H. Ott, dz. cyt., 221; 255nn.

⁷¹ H. Dressel, *Krise und Neuansatz der Christologie*, Bern 1966, 60.

⁷² B. A. Willems, *Soteriologie von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1972, 2.

⁷³ J. Ternus, art. cyt., 539.

⁷⁴ *Konfesja Augsburska*, Warszawa 1970, 37.

ujmowanie samej jedności osobowej Pana i w ten sposób zespolić w jedną całość ideę osoby i Chrystusowego dzieła.

Tę jedność uwypuklała późniejsza chrystologia protestancka niejednokrotnie aż do przesady, utożsamiając chrystologię wprost z soteriologią, jak to np. czynił Schleiermacher, albo w najnowszym czasie P. Tillich, widząc w chrystologii tylko „funkcję soteriologii”. Nie bez znaczenia są tu zapewne również protestanckie historiozbowcze koncepcje nauki o Chrystusie.

Otóż taki związek jest wyrazem twórczego nawrotu chrystologii protestanckiej do ściśle biblijnego dziedzictwa oraz pierwotnej teologii chrześcijańskiej, która do XII wieku nie знаła wcale podziału nauki o Chrystusie na dwa osobne traktaty: o Słowie Wcielonym i o Odkupicielu⁷⁵. Mając to na uwadze nie potrzeba się bynajmniej dziwić, że na tym punkcie chrystologia protestancka oddziaływała zawsze pozytywnie na katolicką. Ta ostatnia postulowała w związku z tym pod jej wpływem, szczególnie w nowszym czasie, tzw. „chrystologię funkcjonalną”, a obecnie już rozbudowuje swoją naukę o Chrystusie całkowicie w oparciu o doktrynę Soboru Watykańskiego II na temat *mysterium paschale*, które nie dopuszcza właściwie do ścisłego rozdziału pomiędzy chrystologią a soteriologią⁷⁶.

2. Elementem wynikającym bezpośrednio ze związku obu aspektów nauki o Jezusie Chrystusie jest także na wskroś dynamiczny charakter chrystologii protestanckiej. Cechuje on tę dyscyplinę od jej reformacyjnych początków tak, że z tego względu zwykło się dziś nawet niejednokrotnie mówić o „nowym dogmacie luteranckiej chrystologii”. Chodzi mianowicie o faktyczne przewyciężenie substancjalno-metafizycznego założenia starokościelnej chrystologii na drodze interpretacji jedności osobowej z punktu widzenia konkretnego wydarzenia jako *communicatio idiomatum realis*. Byt Jezusa jest tu rozumiany od strony jego istnienia, *esse* ujmuje się przez *agere*, w substancji widzi się dynamiczną realność. Na tej drodze skonstruowano zatem „spersonalizowaną, antymetafizyczną i anty-substancjalną chrystologię soteriologiczną”⁷⁷. Szczególnie w odnie-

⁷⁵ A. Grillmeier, *Christologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* II, Freiburg² 1958, 1158 oraz w: *Sacramentum Mundi* I, Freiburg, 1967, 783; 790n.

⁷⁶ Zob. R. Lachenschmid, *art. cyt.* 94n; 111n; A. Grillmeier, *art. cyt.* w: *Sacramentum Mundi* I, 720n. Przykładem nowego ujęcia chrystologii katolickiej może być jej systematyczny podręcznikowy wykład np. w dziele zbiorowym *Mysterium Salutis: D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie*, w: *Mysterium salutis* III/2: *Das Christusergebnis*, Einsiedeln 1970, 477—648; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, t. I, München 1969, 431—689; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1972, 261—344; K. Rahner — W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, 17—78.

⁷⁷ T. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie*, Gütersloh 1969, 247nn; U. Gerber, *dz. cyt.*, 299.

sieniu do L u t r a można powiedzieć, że jego chrystologia jest „dokso logicznym kazaniem; jest podkreśleniem żywego oddziaływania zbawiającego Boga, w Jezusie Chrystusie, co przy pomocy pojęć statycznych dałoby się bardzo trudno opisać”⁷⁸.

O dynamicznym charakterze chrystologii protestanckiej stanowi niewątpliwie także jej powiązanie, zwłaszcza przez reformatorów szwajcarskich, z pneumatologią. Nie jest bez znaczenia również posługiwanie się nauką o dwóch stanach Chrystusa oraz jego trzech urzędach, jako dynamicznymi narzędziami interpretacyjnymi całości kształtu tajemnicy Jezusa. Warto ponadto jeszcze wskazać na podkreślone np. przez I. A. D o r n e r a dynamiczne odniesienie do siebie boskiej i ludzkiej natury Chrystusa jako wzajemnego i ciągłego udzielania oraz przyjmowania siebie i stawania się jednością w historyczno-personalnym procesie. Po tej linii będą również aktualistyczno-personalistyczne kategorie określające tajemnicę Chrystusa jako „wydarzenie”. Najnowsze zaś próby uwydatniające zwłaszcza krzyż i zmartwychwstanie jako najważniejsze momenty teologicznej nauki o Jezusie Chrystusie przyczyniają się także w wydatnym stopniu nie tylko do systematycznego pogłębienia dynamicznego wymiaru protestanckiej chrystologii, lecz równocześnie do jego znacznie bardziej biblijnego pogłębienia⁷⁹.

Zaznaczamy od razu, iż aktualne pójście chrystologii katolickiej po tej przede wszystkim linii, jak również jej niezwykle żywa świadomość konieczności dynamicznej reinterpretacji chalcedońskiego dogmatu to zapewne także jeden z przejawów konkretnego oddziaływania koncepcji protestanckich na naukę katolicką⁸⁰.

3. Wspomniano już, że czynnikiem dynamizującym chrystologii protestanckiej była m. in. także nauka o trzech urzędach Chrystusa (*munus triplex*). U Kalwina miała ona bowiem historiozbawczo skonkretyzować abstrakcyjnie ujmowaną dwoistość natur. Wprowadzona przezeń po raz pierwszy jako zasada obejmująca i kształtująca całość zbawczego dzieła, stanowi odąd już szczególnie element w protestanckiej nauce o Chrystusie. W oparciu o nią można by nawet uwyraźnić rozwój myśli chrystologicznej od reformacji poprzez ortodoksję aż do oświecenia. Chociaż w nowszym czasie nie obeszło się tu także bez jej krytyki⁸¹, stanowi jednak nadal przydatne narzędzie interpretacyjne w na serio pojmowanej chrystologii powiązanej ściśle z soteriologią. Zwłaszcza K. B a r t h potrafił z niej uczy-

⁷⁸ A. A d a m, dz. cyt., 274.

⁷⁹ Zob. O. W e b e r, dz. cyt., 156n.; J. T e r n u s, art. cyt., 505; 527nn.

⁸⁰ Tutaj można przykładowo wskazać na pracę teologa holenderskiego P. S c h o o n e n b e r g a: *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969. Cały zeszyt 3 czasopisma *Tijdschrift voor theologie* 6(1966) jest poświęcony nowej chrystologii katolickiej i nosi tytuł: „*Christ en de wereld*”. Zob. także J. G a l o t, *Vers une nouvelle christologie*, Paris 1971.

⁸¹ W. P a n n e n b e r g, dz. cyt., 218—232.

nić horyzont interpretacyjny wszystkich wywodów o Chrystusie. Swoją naukę o dwu naturach, o dwóch stanach i trzech urządach wiąże organicznie ze sobą, przy czym formuła trzech historiozbawczych urzędów uwypukla szczególnie plastycznie uniwersalne znaczenie całej nowiny o Chrystusie.

Pod koniec XVIII wieku przejęła także dogmatyka katolicka naukę o *munus triplex*, transponując ją jednakże eklezjologicznie. Dopiero w nowszych czasach rozwija ją systematycznie w świetle wcielenia. W takim ujęciu posiada ona dzisiaj na pewno duże znaczenie ekumeniczne⁸².

4. Swoistym elementem nowszej protestanckiej chrystologii jest niewątpliwie jej kształtowanie się na tle problematyki „Jezusa historii i Chrystusa wiary”. Zagadnienie to istnieje dopiero od czasów wprowadzenia historyczno-krytycznej interpretacji Biblii. Przedtem nie stanowiła identyczność „historycznego Jezusa” i „kerygmatycznego Chrystusa” żadnego problemu. Powołując się dziś na Chrystusa jako na najwyższy autorytet, pyta teolog: gdzie On przemawia, gdzie można „usłyszeć” jego decydujący głos, i czy w ogóle go jeszcze można dzisiaj w jakiś sposób ująć? Pytania tego rodzaju padają przede wszystkim na polu nowotestamentalnej egzegezy, niemniej jednak stanowią one w swojej zasadniczej treści także zagadnienie teologiczno-systematyczne pierwszej rangi. Świadczy o tym choćby sam fakt, że zaprowadzone w początkach krytyczno-historycznej metody rozróżnienie pomiędzy historyczno-ziemskim Jezusem a dogmatyczno-kerygmatycznym Chrystusem zainicjowało od razu idącą w najrozmaitszych kierunkach destrukcję tradycyjnego dogmatu chrystologicznego na korzyść bądź to posiadającego zawsze jakieś znaczenie — „historycznego Jezusa”, bądź też „Chrystusa-idei”. Zróznicowanie i wzajemne odniesienie do siebie historycznego Jezusa oraz kerygmatycznego Chrystusa kryje w sobie niezmiernie ważny problem metodologiczny, mianowicie: ściśle odniesienie do siebie nauki historycznej oraz dogmatycznej, jak również zagadnienie pewności odnośnie do zachodzącej relacji między wiarą i historią. Zaznaczyć należy, iż w naszym przypadku aktualne pytanie o historycznego Jezusa nie oznacza bynajmniej chęci nawrotu „do źródeł” w celu uwolnienia się od kościelnej chrystologii i jej późniejszych wypaczeń. Chodzi raczej o Jezusa, który pozwolił Bogu dojść do głosu, o rozumienie Jezusa w świetle chrystologicznej tradycji — i to zarówno pośredniej, „jezuologicznej”, jak też bezpośredniej, wyraźnej i kerygmatycznej chrystologii kościelnej — jako podstawę i świadka naszej wiary. Wiara w Chrystusa opiera się bowiem bez wątplenia o historycznego Jezusa. Trafną i konstruktywną wydaje

⁸² J. Alfaro, *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester*, w: *Mysterium salutis* III/1, dz. cyt., 687—708. Do całości zob. jeszcze: U. Gerber, dz. cyt., 17—25; H. Ott, dz. cyt., 266—275.

się przeto być wprowadzona przez H. Otto jako próba rozwiązania problematyki — formuła: „Jezus jest Mówcą mowy Boga w historii”. By mowa Boga mogła być przez Ducha Bożego kontynuowana, należy z konieczności powiązać ze sobą historyczne wspomnienia o Jezusie oraz późniejsze interpretacje płynące z wiary w wywyższonego Chrystusa, jeżeli one oczywiście były dokonane „w tym samym Duchu” i zawierały ten sam „Boży głos”⁸³.

Dowodem, że ta właśnie problematyka weszła dzisiaj już w całość pełni do rozważań teologii katolickiej jest m.in. wypowiedź Vaticanum II na temat wspomnianej powyżej konieczności połączenia danych wspomnień i interpretacji: „Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to co On powiedział i czynił, przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebnymi wydarzeniami życia Jezusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni” (KO 19). Obecnie jest naprawdę już trudno znaleźć ściśle naukową czy popularno-naukową pracę z zakresu katolickiej chrystologii, w której ta pierwotnie protestancka problematyka nie byłaby uwzględniona⁸⁴.

5. Choć problem bóstwa Chrystusa nie przestał być w chrystologii protestanckiej nigdy jednym z jej podstawowych zagadnień⁸⁵, to jednak pytanie o „Jezusa historycznego” uwypukliło siłą rzeczy — przynajmniej pośrednio — przede wszystkim konsekwentny wymiar antropologiczny dogmatycznej nauki o Chrystusie. Wymiar ten zaczął się wzmacniać szczególnie w ostatnim czasie pod wpływem teologii Bultmanna, według której każda wypowiedź o Bogu musi być równocześnie wypowiedzią o człowieku. H. Braun, jak wiemy, twierdził już wprost, że jedynie antropologia jest elementem stałym, chrystologia zaś jako taka zmiennym. Skrajnie horyzontalne koncepcje tzw. chrystologii „od dołu” przyczyniły się w sumie także do dalszego radykalizowania antropologicznych tendencji w nauce o Chrystusie.

Ten fakt daje się wyraźnie zaobserwować również we współczesnych katolickich koncepcjach chrystologicznych wychodzących z założenia, że Chrystusowe człowieczeństwo jest objawieniem jego boskości, że „Jezus jako człowiek objawia Boga”, że „Bóg jest w człowieku Jezusie”⁸⁶. W tym kontekście jest nawet wprost mowa o radykalnym „byciu dla drugich” w sensie proegzystencji jako horyzontu chrystologii jutra⁸⁷.

⁸³ Do całości zob. H. Ott, *dz. cyt.*, 214—225; A. Brandenburg, *Aspekte des heutigen Protestantismus*, Aschaffenburg 1967, 30—44.

⁸⁴ Dla przykładu zob.: J. R. Geiselmann, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965; J. Blank, *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1972, 11—92; A. Läpple, *Jesus von Nazareth*, München 1972.

⁸⁵ Por. R. Lachenschmid, *art. cyt.*, 92n.

⁸⁶ R. Michiels, *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain*, Paris 1971, 10n.

⁸⁷ Zob. H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glau-*

6. Wymieńmy na koniec jeden jeszcze element chrystologii protestanckiej oraz jej specyficzny „rys charakterologiczny”. Jest nim mianowicie wielka różnorodność, a niejednokrotnie nawet przeciwstawność w poszczególnych teologicznych ujęciach tajemnicy Chrystusa. Źródło tej różnorodności, tego chrystologicznego pluralizmu tkwi właściwie już w nauce twórców Reformacji. P. Althaus twierdzi np., że „podstawowe wyznanie chrystologiczne Lutra (serce i wola Ojca w Chrystusie) posiada nieprzemijające znaczenie. Jego jednak dogmatyczna teoria o boskoludzkim bycie Chrystusa nie jest wewnątrznie jednolita, lecz ukazuje sprzeczności. Teologia nie mogła się na niej zatrzymać”⁸⁸. Tej jednolitości są w większej może jeszcze mierze pozbawione chrystologie także pozostałych Reformatorów. Fakt ten sprowokował zatem wprost dalszy żywy rozwój reformacyjnej nauki o Chrystusie. Rozwojowi takiemu sprzyjał ponadto od samych początków взгляд formalny — „większej swobody” w całokształcie protestanckiej refleksji teologicznej. Nie wolno nam przy tym wreszcie zapomnieć, że tajemnica Chrystusa stanowi ostatecznie tajemnicę chrześcijańską i jako taka nie daje się po prostu wyrazić „monosylabowo”.

Katolicka nauka o Chrystusie, przejmując klimat teologii protestanckiej, zdaje sobie dzisiaj z tego także jasno sprawę. Dlatego to pojawiają się w jej zakresie nie tylko próby konstruowania „chrystologii nie-chalcedońskiej”, ale wołaniem chwili wydaje się wprost być „chrystologia pluriformiczna”⁸⁹. Nie bardzo do niej dotychczas przywykła nauka katolicka znalazła się na tym punkcie w obliczu pewnego kryzysu⁹⁰, który — miejmy nadzieję — pogłębi twórczo teologiczną świadomość, że Jezus Chrystus jednak „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8).

ABRISS EINER ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER PROTESTANTISCHEN CHRISTOLOGIE

Wenn die protestantische Theologie allgemein als eine Theologie des II. Credo-Artikels umschrieben werden darf, ist es lohnend immer eingehender den Entwicklungstendenzen ihres Herzstücks, d. h. der Lehre über Christi

bens von morgen?, Diakonia 3(1972)147—160; G. Duffrer, *Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes*, Kavelaer 1971; N. Scholl, *Jesus nur ein Mensch?*, München 1971.

⁸⁸ P. Althaus, *dz. cyt.*, 175; por. także O. Weber, *dz. cyt.*, 151; H. Wilkens, *art. cyt.*, 183.

⁸⁹ K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalcedonischen Christologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 80(1971)273—289; A. Läpple, *dz. cyt.*, 45—49: *Pluriforme Christologie — das Gebot der Stunde*.

⁹⁰ F. J. Schierse, *Christologie in der Krise*, Diakonia 2(1971)77—88; R. Schnackenburg — F. J. Schierse, *Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise*, Düsseldorf 1970.

Person und Werk, nachzuspüren. Ein Studium dieser Art erscheint insbesondere heute vonnöten zu sein, weil die gesamte christliche Theologie am Wege einer intensiven Glaubenskonzentration auf das Christusergebnis als ihren Ausgangspunkt hinzielt.

Obwohl Luther und die anderen Reformatoren im wesentlichen das altkirchliche Christudogma übernommen haben, führte ihre dynamisch-personalistische Interpretation in gewisser Hinsicht zu einem „neuen Dogma der lutherischen Christologie“ (T. Mahlmann). Eine wahre Umdeutung und langsame Zersetzung dieses Dogmas wurde jedoch erst in der Orthodoxie angebahnt, bis es in der Aufklärung zu seiner endgültigen Auflösung kam.

Unter den zahlreichen christologischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts verdient Schleiermachers „psychologische“ — und Ritschels „ethische“ Christologie hervorgehoben zu werden. Grosse Bedeutung für die spätere Entwicklung der Christologie kommt zweifelsohne auch der in der historisch-kritischen Schule entstandenen prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und kerygmatischen Christus zu.

Die dialektische Theologie förderte durch K. Barths radikale Christozentrik eine vertikale Christologie von oben. Aber schon E. Brunner und vor allem Fr. Gogarten drängten zu einer konstruktiven Synthese in horizontaler Richtung. R. Bultmann führte sie hervorragend durch, und zwar im Rahmen seiner Grundthese, dass eine jede Aussage über Gott zugleich auch eine Aussage über den Menschen sein muss. Sein blosses christologisches „Dass“ ergänzten seine Schüler, indem sie zu einer schöpferischen Wiederentdeckung des historischen Jesus gelangten. H. Braun sieht die Konstante in der Anthropologie und lässt die Christologie als Variable gelten. Fast alle zeitgenössischen christologischen Versuche knüpfen irgendwie an D. Bonhoeffer an und mühen sich um eine konstruktive Antwort auf die Frage: Was Christus eigentlich heute für uns bedeute. Eine konsequent horizontale Einstellung sieht in der „Jesuologie“ einen tragenden Neuansatz zur Überwindung der aktuellen Krise in der Christologie.

Es sei noch vermerkt, dass die zeitgenössische protestantische Christologie in allen ihren wesentlichen Elementen einen starken Einfluss auf die katholische Lehre von Christus ausübt.